
La ausencia del derecho natural en *Ley Natural* y *Derechos Naturales*

The Absence of Natural Right in Natural Law and Natural Rights

Alfredo Cruz PRADOS

Universidad de Navarra
acprados@unav.es

RECIBIDO: 02/10/2020 / ACEPTADO: 08/12/2020

Resumen: A causa de su normativismo de fondo, Finnis se separa de Santo Tomás de Aquino en dos importantes temas. En primer lugar, identifica derecho natural y ley natural, y transforma la doctrina tomista sobre la ley natural en una teoría acerca del proceso a través del cual la razón, por sí sola, es capaz de alcanzar preceptos morales a partir de ciertos principios evidentes. Pero, de este modo, el tipo de razón del que Finnis está hablando es la razón teórica, y la ley natural pasa a consistir en una construcción de esta razón, en lugar de ser el precepto de la razón práctica, como en Santo Tomás. Y en segundo lugar, en el pensamiento de Finnis –como en el normativismo en general–, la verdadera idea del derecho natural desaparece, porque la cuestión jurídica acerca de la existencia de algo justo por naturaleza, es sustituida por la cuestión moral sobre la correcta vinculación entre la ley positiva y la ley moral.

Palabras clave: Ley natural, derecho natural, normativismo, realismo clásico, razón práctica, razón teórica.

Abstract: Because of his normativistic background, Finnis departs from Saint Thomas Aquinas in two important points. First, he identifies *ius naturale* and *lex naturalis*, and transforms Aquinas doctrine on natural law into a theory about the process through which reason alone can draw moral precepts from some evident principles. But, in this way, the kind of reason that Finnis is talking about is theoretical reason, and natural law becomes a construction by theoretical reason, instead of being the precept of practical reason, as in Saint Thomas. And second, in Finnis thought –as in normativism in general– the true idea of *ius naturale* disappears, because the juridical question on the existence of something naturally just is replaced with the moral question on the due connection between positive law and moral law.

Keywords: Natural law, *ius naturale*, normativism, Classical realism, practical reason, theoretical reason.

I. EL NORMATIVISMO DE FONDO

Tras la Segunda Guerra Mundial se produce un renacimiento del derecho natural, que parece poner punto final a un siglo de incontestable dominio del positivismo jurídico. Pero, con contadísimas excepciones, este renacimiento, y el iusnaturalismo que le ha seguido a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, ha consistido básicamente en un regreso al derecho natural moderno y racionalista¹, y el pensamiento de John Finnis se encuentra dentro de este fenómeno.

¹ KAUFMANN, A. y HASSEMER, W., *El pensamiento jurídico contemporáneo*, Debate, Madrid, 1992, p. 98; LLOMPART, J., «La posibilidad de una teoría del derecho más allá del iuspositivismo y del iusnaturalismo», *Persona y Derecho*, vol. 24, 1991-1, pp. 152-153.

Son dos las principales causas de que el esfuerzo por recuperar el derecho natural se haya materializado generalmente en nuevas versiones y reelaboraciones del iusnaturalismo moderno: el olvido casi completo de la concepción clásica del derecho natural, y la indiscutible hegemonía de la concepción normativista del derecho. En el pasado reciente y en la actualidad, la idea que del derecho natural tienen tanto la mayoría de los defensores como de los detractores de este derecho, es la idea que corresponde al iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII: la idea de un orden jurídico paradigmático, ideal, dotado de perfecta cognoscibilidad y de validez universal; un orden jurídico desligado de toda circunstancia y particularidad, que constituye el fundamento y la premisa de los diversos ordenamientos concretos e históricos: del derecho positivo. Para Sergio Cotta, por ejemplo, «la constante aspiración primaria del iusnaturalismo es la de determinar sobre todo un derecho natural *universal* y *absoluto*»². Y desde una postura crítica respecto del derecho natural, Peces-Barba sostiene que lo que caracteriza principalmente al iusnaturalismo es afirmar la existencia de un orden jurídico superior y más perfecto que el positivo, que es fundamento de la validez de este último, y que nos proporciona un conocimiento cierto y exacto del derecho, es decir, un conocimiento independiente de factores culturales e históricos³.

Hasta qué punto el iusnaturalismo clásico ha quedado olvidado se pone de manifiesto en el hecho de que Bobbio, en su defensa del positivismo jurídico, llega a afirmar que Aristóteles no es iusnaturalista⁴. Según Bobbio, el iusnaturalismo distingue el derecho natural y el derecho positivo como dos órdenes jurídicos, y afirma la superioridad del primero, en cuanto ideal o deber ser del derecho positivo. Pero en Aristóteles –reconoce acertadamente Bobbio– el derecho natural y el derecho positivo no son dos ordenamientos distintos y jerárquicamente relacionados, sino dos especies diferentes dentro de un mismo género, el derecho, cada una de las cuales posee sus propios contenidos y fundamento. Por esto, Aristóteles no podría ser considerado un auténtico iusnaturalista. Una teoría que sostenga que el derecho natural y el derecho positivo son dos especies del *genus* derecho, y que, por tanto, no afirma ni la

² COTTA, S., «Para una revisión de las nociones de iusnaturalismo y de derecho natural», MASSINI CORREAS, C. I. (ed.), *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, p. 46.

³ PECES-BARBA, G., *Introducción a la teoría del derecho*, Debate, Barcelona, 2003, pp. 236-239.

⁴ BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, pp. 68-69.

superioridad del derecho natural, ni la exclusividad del derecho positivo, no sería, propiamente, ni iusnaturalista ni iuspositivista⁵.

Efectivamente, en Aristóteles –así como en Santo Tomás– el derecho natural no es, propiamente, superior al derecho positivo: no es un derecho más perfecto, más perfectamente derecho, que el derecho positivo, y este último no se deriva –no es una simple implicación o determinación– del natural. Se trata de dos tipos o especies de derecho, en razón de la distinta causa o fuente de cada uno de ellos –la naturaleza o la convención–, y, en rigor, la relación entre ellos no es de inferencia o derivación, sino de mutua exclusión: lo que es materia de uno no puede ser materia del otro. Lo que es justo por naturaleza no puede serlo por convención, y viceversa; y esto es así, no porque el derecho natural sea superior al positivo, sino porque cuando el derecho ya existe, cuando la naturaleza lo pone y determina, no es necesario ni posible ponerlo mediante la convención. Bobbio acierta al distinguir a Aristóteles del iusnaturalismo moderno, pero, al no conocer otro iusnaturalismo que el moderno, concluye que la postura de aquél no es iusnaturalista.

Este olvido del concepto clásico de lo justo natural está favorecido y potenciado por el normativismo imperante en la concepción moderna y actual del derecho, pues el iusnaturalismo clásico estaba fundado en una concepción realista del derecho, según la cual el derecho no es norma, sino *cosa (res)*: la misma cosa justa. Concebir el derecho como norma conduce inevitablemente a pensar el derecho natural y el derecho positivo como dos órdenes o sistemas normativos, respecto de los cuales, la cuestión que se suscita inmediatamente es qué relación existe entre ambos. El iusnaturalismo pasa a consistir en la afirmación de que existe realmente un orden normativo natural, del que se deriva todo orden normativo positivo que sea válido. Una vez que el derecho se define como norma, el iusnaturalismo tiene que significar –como Bobbio indica– la superioridad del derecho natural respecto del derecho positivo. Si esta superioridad no existe en Aristóteles, es porque en éste el derecho no es norma y, por tanto, el derecho natural y el derecho positivo no son dos órdenes normativos, que es lo que Bobbio, a causa de su normativismo, no llega a percibir.

Para el normativismo, la norma es la única realidad jurídica que lo es en sí misma, es aquello que es derecho en sentido primario, propio y fundamental, y es la razón de la juridicidad de cualquier otra realidad jurídica. Cualquier reali-

⁵ BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico...*, *op. cit.*, p. 87

dad humana que tenga carácter jurídico –una conducta, una facultad o interés, una relación, situación o institución– tiene ese carácter por su relación con una norma, por su condición de realidad contrastable y conformable con una norma. Esto hace que, en el normativismo, el derecho subjetivo se reduzca, en última instancia, al derecho objetivo, a la norma, y que no quepa, por tanto, un derecho subjetivo originario, es decir, unos derechos naturales entendidos como derechos subjetivos y no fundados en una norma previa.

Kelsen es perfectamente coherente con los presupuestos normativistas al rechazar como ideológico el dualismo entre derecho objetivo y derecho subjetivo, es decir, al rechazar, en cuanto instrumento de intereses sociales implícitos, la idea de un derecho subjetivo previo e independiente del derecho objetivo, y al reducir el derecho subjetivo a simple efecto de la norma en el sujeto. Para él, el derecho subjetivo no es otra cosa que «la norma jurídica –o sea, el derecho objetivo– en cuanto que se pone a disposición de un sujeto para exigir el cumplimiento del deber jurídico de otro sujeto»⁶. El derecho subjetivo es la facultad, atribuida a un sujeto por una norma jurídica, de exigir a otro sujeto el cumplimiento del deber impuesto a este sujeto por la misma norma. Ese derecho no es más que el «reflejo del deber jurídico de los demás»⁷.

Pero esta reducción del derecho subjetivo al derecho objetivo no es privativa del positivismo normativista, sino que es compartida por buena parte del iusnaturalismo reciente, pues dicha reducción no se debe a lo que ese positivismo tiene de positivista, sino a lo que tiene de normativista, y, en la actualidad, la mayor parte del iusnaturalismo se apoya, igualmente, en un concepto normativista del derecho. Así, por ejemplo, desde su postura decididamente iusnaturalista, Kalinowski declara con rotundidad: «Es derecho aquello que está determinado como tal por medio de la regla y, por tanto, aquello que le es conforme. No existe derecho sin regla»⁸. También dentro del iusnaturalismo se sostiene abiertamente que es la norma la que confiere derechos subjetivos, y que, por lo tanto, sin norma no hay tales derechos⁹. Esto explica que, por lo

⁶ Kelsen, H., *Teoría pura del derecho* (1.ª ed., 1934), Trotta, Madrid, 2011, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁸ Kalinowski, G., *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1982, p. 54.

⁹ *Ibid.*, pp. 30 y 55; Massini Correias, C. I., *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, pp. 70 y 82; Cotta, S., *¿Qué es el derecho?*, Rialp, Madrid, 1993, p. 17.

general, los iusnaturalistas hayan centrado su atención en la doctrina tomista de la ley natural, buscando en esta doctrina la norma que sería el fundamento de los derechos naturales.

Todo esto pertenece al contexto dentro del cual tiene lugar y se desarrolla el pensamiento jurídico de John Finnis y, en concreto, su obra *Ley natural y derechos naturales*¹⁰. La concepción del derecho que tiene Finnis es claramente normativista. A lo largo de esta extensa obra, hablar del derecho es hablar de un orden normativo, de un sistema de reglas que se generan unas a partir de otras, y que adquieren eficacia mediante órganos de aplicación que operan según reglas. Basta recorrer el índice de *LNDN* para apreciar que el núcleo temático en ella es la norma y lo concerniente a la norma: las condiciones de su rectitud, su finalidad, su origen, su obligatoriedad, la relación entre diversas clases de normas, etc. Es cierto que el capítulo titulado «Derechos» se centra en el derecho como derecho subjetivo, haciendo especial referencia a los derechos «naturales», «humanos» o «morales». Pero no parece que el autor atribuya gran importancia a estos derechos, ni a la categoría de derecho subjetivo en general, y las implicaciones que extrae de esta categoría y de esos derechos son más bien escasas. Por una parte, reconoce que las afirmaciones de derechos que se encuentran en las declaraciones universales, tienen que ser sometidas necesariamente a «un proceso racional de especificación, valoración y reserva», que supone necesariamente, como criterio, un determinado concepto o modelo de sociedad, de realización humana en común, de bien común; y al reconocer la necesidad de este proceso de determinación y mediación, cuestiona el «tono perentorio o concluyente» que esas afirmaciones, y el lenguaje de derechos en general, suelen adoptar precipitadamente¹¹. Lo máximo que parece apreciar en las afirmaciones de esos derechos es que el «lenguaje moderno de las exigencias de derechos» constituye un valioso añadido al «vocabulario de la razonabilidad práctica recibido», es decir, «a la tradición de la doctrina de la ley natural», porque ese lenguaje enfatiza que el sujeto de la plena realización humana es *todo ser humano*, y así «mantiene a la justicia en el primer plano de nuestras consideraciones»; porque frena con mayor energía la tentación del cálculo consecuencialista, y porque proporciona un desglose

¹⁰ FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, traducción de ORREGO, C., Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000 (en adelante, *LNDN*).

¹¹ *Ibid.*, pp. 246-248 y 250.

más concreto y diversificado de aquello en que consiste la referencia al bien común¹².

Al final, como es propio del normativismo, el derecho subjetivo, sea de una índole o de otra, se reduce a la norma: a la norma natural, o a la norma positiva conforme con la natural; es decir, a la razonabilidad práctica de un precepto. Efectivamente, Finnis concluye que podemos hablar de derechos «si una exigencia o principio básico de la razonabilidad práctica, o una regla derivada de ello», otorga a un sujeto el beneficio que se sigue de una obligación impuesta a otro, o el beneficio de poder hacer que otro quede sometido a una exigencia, o el beneficio de no poder ser sometido por otro a una exigencia¹³. El derecho subjetivo no es otra cosa que lo que era para Kelsen: el «reflejo del deber jurídico de los demás». Y hablar de derechos naturales o humanos no es más que utilizar un vocabulario que potencia las virtualidades implícitas en la razonabilidad práctica de la norma.

Llama la atención que, en este mismo capítulo¹⁴, Finnis haga un sucinto recuerdo de lo que era el *ius* en sentido premoderno, romano y también tomista, reconociendo acertadamente que este sentido era el de cosa justa, el de parte asignada o correspondiente a un sujeto respecto de lo común, que podía consistir, por tanto, en un beneficio o en una carga, y que, por consiguiente, es un sentido profundamente ajeno al sentido moderno de «tener un derecho»; pero que, no obstante reconocer esta diferencia, no saque ningún apreciable aprovechamiento de ello. Da la impresión de que el normativismo de Finnis es tan arraigado que no le permite comprender la profunda crítica a su propio planteamiento, que se encuentra encerrada en el concepto clásico de *ius*, que él mismo está detectando.

Así parece a la vista de que Finnis llega a afirmar que, en Santo Tomás, la ley es «la *ratio* del *ius*, que es el objeto de la justicia»¹⁵; a lo cual añade, en otros lugares, que el Aquinate no distingue estrictamente entre *lex* y *ius*, y que, por tanto, en su pensamiento las expresiones *lex naturalis* y *ius naturale* vienen a ser equivalentes¹⁶. Para Finnis, los derechos subjetivos son conclusiones derivadas de los preceptos de la razón práctica, es decir, de la ley natural o de la ley positiva derivada de aquélla. La ley, sea de un tipo o de otro, es la *ratio*

¹² LNDN, p. 249.

¹³ *Ibid.*, p.234.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 235 y 238.

¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶ FINNIS, J., «What is the Philosophy of Law?», *Rivista di filosofia del diritto*, 2012, pp. 70-71; *idem*, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 134-135.

iuris, pues la afirmación de que alguien tiene tal o cual derecho sólo puede ser una conclusión a partir de los principios y preceptos de la razón práctica¹⁷. Y, desde este normativismo, critica a Villey por distinguir «exageradamente» entre *ius* y *lex*; una distinción que, según Finnis, lleva a Villey a «distinciones extraviadas entre el derecho (*law*) y la moral»¹⁸.

Pero, en verdad, es Villey el que acierta al interpretar a Santo Tomás y Finnis el que se extravía. El Aquinate distingue clara y explícitamente entre ley y derecho (*lex non est ipsum ius, proprie loquendo*), pues el derecho es el objeto de la justicia, pero la ley es objeto de la prudencia; y lo que añade a esta distinción no es que la ley sea «la *ratio* del *ius*», sino «*aliqualis ratio iuris*»¹⁹. La ley es sólo una entre las posibles razones, causas o fuentes del derecho; y esto mismo implica que el derecho (*ius*) es una realidad claramente distinta que la ley, que la norma, y no reducible a ésta. Por esto, la causa o razón del derecho natural no es la ley natural –el derecho no es natural porque la norma de la que procede sea natural–, sino que su causa es «la misma naturaleza de la cosa», de la cosa que es derecho, que es ajustada o adecuada a un sujeto, según algún modo de igualdad²⁰. El derecho que tiene como *ratio* la ley es derecho positivo, sea esta ley humana o divina, y, en Santo Tomás, la ley natural es ley divina: es la misma ley eterna en cuanto presente o participada en la criatura racional. Al igual que la ley humana, la ley divina versa, unas veces, sobre cosas que son naturalmente justas, y en estas ocasiones la ley es sólo declarativa del derecho, y otras veces versa sobre cosas que se hacen justas por institución divina, y, en este caso, la ley misma es la causa del derecho. También el derecho divino puede dividirse en derecho natural y derecho positivo²¹.

II. LA CONFUSIÓN DEL DERECHO NATURAL Y LA LEY NATURAL

La falta de distinción entre *ius* y *lex*, denunciada con razón por Villey²², ha conducido al iusnaturalismo normativista –y a la mayoría de sus críticos– a confundir habitualmente, en Santo Tomás, el derecho natural con la ley natural.

¹⁷ FINNIS, J., *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, op. cit., p. 135.

¹⁸ LNDN, p. 256.

¹⁹ AQUINO, T., *Suma Teológica* (en adelante, *S. Th.*), q. 57, a. 1, ad. 2, BAC, Madrid, 1956.

²⁰ *Ibid.*, a. 2, c.

²¹ AQUINO, T., *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2, ad. 3.

²² VILLEY, M., *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1976.

Se ha hecho común utilizar los términos «ius naturale» y «lex naturalis» como si significaran lo mismo, y tratar ambos conceptos tomistas como si formaran una misma unidad temática. Es indicativo que un autor como Hervada, que ha reivindicado con solvencia el realismo jurídico clásico, cuando estudia el pensamiento del Aquinate en su *Historia de la ciencia del derecho natural*, sólo dedique dos páginas al concepto tomista de lo justo natural, mientras que en las veinte restantes trata fundamentalmente sobre la ley eterna y la ley natural²³.

Con gran frecuencia, los iusnaturalistas actuales elaboran sus argumentaciones recurriendo a textos tomistas sobre el derecho natural y a textos tomistas sobre la ley natural, hilándolos en un mismo discurso, como si en unos y en otros Santo Tomás estuviera hablando de lo mismo. Al proceder así, se está pasando por alto la notable distancia que hay entre unos textos y los otros dentro de la *Suma Teológica*, y no se está teniendo en cuenta la diferencia que existe entre los intereses e interrogantes teóricos a los que se deben los unos y los otros. En una obra como la *Suma*, cuya estructura no es linealmente discursiva sino dialéctica, el significado de lo que se dice no es disociable de las cuestiones y problemas que en cada momento se están abordando. Y preguntarse, en el tratado de la ley, si existe en el hombre una ley natural, es algo muy diferente de preguntarse, en el tratado de la justicia, si el derecho –el objeto de esta virtud– se divide acertadamente en derecho natural y derecho positivo: en otras palabras, si el género derecho, en razón de su causa o fuente, posee esas dos especies y sólo esas dos. La primera interrogación se dirige a la posibilidad de que el ser humano, aunque sea racional y libre, esté gobernado o movido hacia su propio fin, como las demás criaturas, por la ley eterna, que es la ley mediante la cual Dios gobierna todo lo creado; y la respuesta afirmativa a esta cuestión es la doctrina de la ley natural, según la cual «la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional»²⁴. El objeto de la doctrina tomista sobre la ley natural es la explicación de cómo se concilia la libertad humana con la universalidad de la Providencia divina sobre las criaturas²⁵.

Muy diferente es el sentido de la cuestión acerca de si el derecho puede dividirse en natural y positivo. Preguntarse esto es preguntarse si la causa o

²³ HERVADA, J., *Historia de la ciencia del derecho natural*, Euns, Pamplona, 1991, pp. 153-174.

²⁴ AQUINO, T., *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, c.

²⁵ CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Euns, Pamplona, 2015, pp. 162-165.

razón de que algo sea derecho o lo justo respecto de un sujeto, es siempre la voluntad humana, el acuerdo o la ley, o puede serlo también algo que esta voluntad se encuentra ya dado: «la misma naturaleza de la cosa». Afirmar que existe lo justo por naturaleza (*ex ipsa natura rei*), y que el derecho, por lo que respecta a su causa, sólo puede ser o natural o positivo, significa afirmar que hay cosas que se ajustan o corresponden a un sujeto en virtud de la naturaleza misma de esas cosas, y no en razón de un convenio o de una norma, sea ésta humana o divina²⁶. El derecho natural no es el derecho que procede de la ley natural; no es el derecho que procede de *otra ley* que la humana: es el derecho que no procede de la ley, porque es derecho en razón de su misma naturaleza. La doctrina de la ley natural no forma parte, no desempeña ningún papel en la concepción tomista del *ius naturale*.

Es cierto que, en Santo Tomás, los términos *lex* y *ius* aparecen en ocasiones como equivalentes; pero estas ocasiones son aquellas en las que se refiere a la ley, a las normas que regulan la conducta de los hombres, como cuando afirma, siguiendo a San Isidoro, que las leyes humanas –a las que también denomina a veces *ius positivum*– se dividen en *ius gentium* y *ius civile*²⁷. Pero no ocurre lo mismo cuando se refiere de manera directa y específica al derecho. Cuando trata el derecho, tomado en su esencia y con toda propiedad, *ius* y *lex* se distinguen netamente: «derecho (*ius*) es el objeto de la justicia», pero «la ley (*lex*) no es el derecho mismo (*ipsum ius*), hablando propiamente, sino cierta razón del derecho (*ratio iuris*)»²⁸. Por esto, cuando, tras haber definido el derecho, pasa a hablar del derecho natural, que es *derecho* en un sentido propio y estricto, utiliza la expresión *ius naturale*, pero no *lex naturalis*²⁹. Como todo derecho propiamente dicho, el derecho natural es algo (*aliquid*), una cosa, no una ley, una norma o un precepto: es algo adecuado o ajustado a un sujeto por la misma naturaleza de tal cosa.

Que en Tomás de Aquino los términos *lex naturalis* y *ius naturale* no son intercambiables, tomados en su sentido estricto, se comprueba en el hecho de que las especies de la ley no son las mismas que las especies del derecho. La ley se divide fundamentalmente en ley divina y ley humana –pues la ley natural es ley divina, ya que, como Santo Tomás recalca expresamente, la ley natural no es «algo distinto que la ley eterna (...) sino una participación de

²⁶ AQUINO, T., *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2, c. y ad. 3.

²⁷ *Ibid.*, I-II, q. 95, a. 4.

²⁸ *Ibid.*, II-II, q. 57, a. 1, c. y ad. 2.

²⁹ *Ibid.*, a. 2.

ésta»³⁰-, pero el derecho se divide en natural y positivo, y esta división afecta tanto a la ley divina como a la ley humana, en el sentido de que ambas leyes pueden ser constitutivas de lo justo o meramente declarativas de ello –pueden ser o no *ratio iuris*–, según versen sobre lo justo positivo o sobre lo justo natural. La ley se especifica en razón del sujeto regulante: Dios o el hombre; el derecho se especifica en razón de la causa de su existencia, de la causa de que algo *sea* derecho o lo justo: la naturaleza o la ley. Esta heterogeneidad entre la división de la ley y la división del derecho es lo que Finnis y muchos otros pasan por alto al tratar como equivalentes la ley natural y el derecho natural.

La confusión del derecho natural con la ley natural, que aqueja al normativismo, ha ocasionado que el derecho natural haya sido acusado con frecuencia de ser un derecho «teológico». Este es el caso, por ejemplo, de Kelsen, para quien el derecho natural supone claramente una visión teológica y creacionista de la naturaleza, pues para que exista un orden normativo inherente a la naturaleza, es necesario que ésta sea una criatura divina, por medio de la cual Dios establece y promulga ese orden³¹. Por esto, su rechazo del derecho natural –reconoce el mismo Kelsen– se basa, en último extremo, en su negación de la existencia de Dios³².

No se puede negar que esta crítica tiene fundamento; y lo tiene porque el derecho natural contra el que va dirigida es el «derecho natural» normativista, es decir, es aquello que, dentro del normativismo, tanto los iusnaturalistas como los iuspositivistas entienden por derecho natural. Este derecho es el resultado de equiparar el derecho natural y la ley natural. Y al equiparar lo uno con lo otro, resulta cierto lo que Kelsen afirma, porque no hay duda de que, en Santo Tomás, la ley natural –que es la misma ley eterna en cuanto participada en la criatura racional– es una ley divina, que supone, obviamente, la existencia de Dios y la condición creatural de la naturaleza humana.

Esta crítica es lo que Finnis parece intentar eludir esforzándose por presentar una teoría desteologizada de la ley natural. Como él mismo declara, su proyecto consiste en una teoría de la ley natural que no necesita de Dios como fundamento y condición de posibilidad: «yo no he presentado la ley natural o

³⁰ AQUINO, T., *S. Tb.*, I-II, q. 91, a. 2, ad. 1.

³¹ KELSEN, H., «Justicia y derecho natural», KELSEN, H. y otros, *Crítica del derecho natural*, Taurus, Madrid, 1966, p. 105; *idem*, *Teoría pura del derecho* (2.ª ed., 1960), UNAM, México, 1979, pp. 231-232.

³² KELSEN, H., «Bases de la teoría del derecho natural», *Ius Canonicum*, 1962, pp. 580-584.

los principios de la razonabilidad práctica como expresiones de la voluntad de Dios. Y positivamente me he opuesto a explicar la obligación en términos de conformidad con una voluntad superior»³³. Según Finnis, la ley natural puede ser comprendida, aceptada y aplicada sin referencia a Dios, aunque esto no quita que sea posible, e incluso necesaria en última instancia, una «explicación adicional» que descansa en la existencia y naturaleza de Dios. Pero, de todos modos, esta explicación última afectará a cuestiones más bien metafísicas, y no a cuestiones propiamente prácticas³⁴.

Pero una ley natural desteologizada no es lo que Tomás de Aquino entiende por ley natural. Toda la doctrina tomista sobre la ley natural, que constituye la respuesta a la cuestión teológica señalada más arriba, pivota sobre la distinción entre gobernante y gobernado, entre sujeto regulante y sujeto regulado. La ley puede ser considerada en un sujeto o en otro. Considerada en el sujeto regulante, la ley es tal esencialmente, pues la misma definición de ley incluye a este sujeto (*ab eo qui curam communitatis habet*), y la ley es un principio extrínseco del obrar, por lo que, esencialmente, pertenece a un sujeto distinto que el sujeto del obrar del que la ley es principio. Considerada en el sujeto regulado, la ley es tal por participación, pues, mediante la ley, el gobernante imprime en el gobernado un cierto principio interno de sus actos, y este principio, por ello mismo, no es otra cosa que la participación de la ley en el súbdito. Todo esto es aplicable a Dios como gobernante o providente sobre la entera creación. Mediante la ley eterna, Dios imprime en las criaturas los principios de sus actos propios. Los principios internos o naturales, por los que las criaturas «se mueven» a sus operaciones propias, al estar impresos por Dios en estas criaturas mediante la ley eterna, constituyen en verdad la participación de esta ley en dichas criaturas –lo que esta ley es en el sujeto regulado–, lo cual significa que los principios por los que las criaturas «se mueven» naturalmente –actúan por y desde sí mismas– son, al mismo tiempo, el modo como «son movidas», gobernadas o conducidas por Dios a sus operaciones propias³⁵. En resumidas cuentas, la idea de que hay en las criaturas una participación de la ley eterna, significa que los principios más naturales e intrínsecos de su actuar son, en su verdad más profunda, algo impreso en ellas por un principio extrínseco.

³³ *LNDN*, p. 427.

³⁴ *Ibid.*, p. 81.

³⁵ AQUINO. T., *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 3, ad. 1; q. 91, a. 2, c.; q. 93, a. 5, c. y ad. 1.

En el ser humano, por ser su acto propio un acto racional, el principio interno de su actuar es el precepto de la razón práctica. Y este precepto nunca es más propio, interno o natural, que cuando es evidente, es decir, cuando la razón lo constituye de manera inmediata, espontánea, sin ningún esfuerzo discursivo, cuando lo formula con la facilidad y seguridad que caracterizan a lo natural. Precisamente por esto, es este precepto lo que puede ser entendido como el principio interno del actuar humano que es impreso en el hombre por Dios mediante la ley eterna; como la participación de esta ley divina en el ser humano; como el modo en que Dios mueve a la criatura humana a su operación propia. Ese precepto, y la acción que se sigue de él, puede ser reconocido como aquello que el hombre realiza siguiendo una ley natural impresa en él.

La ley natural es el precepto evidente de la razón práctica porque es este precepto lo que, en la criatura racional, puede ser entendido como participación de la ley eterna. Pero esto implica que la ley natural no es ese precepto en sí mismo o absolutamente tomado, como puro acto de nuestra razón práctica, sino ese precepto en cuanto considerado en relación a una ley divina respecto de la cual puede ser comprendido como participación de dicha ley en el hombre. Este es el sentido en que dicho precepto puede tener carácter de ley y ser llamado ley. En sí mismo considerado, en cuanto mero acto de nuestra razón, el precepto, por muy evidente que sea, no tiene carácter de ley, ni puede presentarse con este carácter al sujeto que lo formula, pues ese precepto no es, de ningún modo, un principio extrínseco del obrar de este mismo sujeto. Como afirma Santo Tomás, «nadie impone una ley a sus propios actos, en sentido estricto»³⁶. Para el Aquinate, es obvio que no puede haber ley sin legislador.

El precepto evidente de la razón práctica sólo puede ser ley por participación, es decir, en cuanto participación, en el sujeto de ese precepto, de un principio extrínseco o ley que lo sea esencialmente; y esta ley sólo puede ser una ley divina, pues el precepto evidente de la razón práctica, precisamente por ser evidente –inmediato, espontáneo, natural–, sólo puede ser ley por participación, respecto de una ley que sea divina, que tenga como sujeto regulante al dador de la naturaleza humana. No es cierto, como se sostiene a veces, que afirmar que la ley natural es la participación de la ley eterna en el hombre, sea afirmar algo *sobre* la ley natural, algo que la caracteriza o

³⁶ AQUINO. T., *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 5, c.

adjetiva, y que se trataría, en definitiva, de la relación de la ley natural –que sería, propiamente, el precepto mismo de la razón– con *otra* ley, la ley eterna. Santo Tomás –ya se ha señalado– niega expresamente que la ley natural y la ley eterna sean dos leyes distintas, y cuando afirma que la ley natural es la participación de la ley eterna en el hombre, no está añadiendo una característica o consideración ulterior de la ley natural, sino que está formulando la definición esencial de esta ley y, por tanto, el contenido nuclear de su doctrina sobre la ley natural. La ley natural es el precepto evidente de la razón práctica, por ser este precepto, y en cuanto que lo es, la participación de la ley eterna en la criatura humana.

Para sostener que la doctrina de la ley natural no está vinculada esencialmente a la idea de Dios, Finnis alega que el precepto que es ley natural es evidente, mientras que la existencia de Dios no lo es, y tampoco lo es para Santo Tomás³⁷. Pero una cosa es que el precepto sea evidente y otra que su carácter de ley, de ley natural lo sea. La evidencia del precepto es la evidencia de su contenido, es la evidencia de que el acto que es su objeto es *faciendum* o *vitandum*, pero no es la evidencia de que el precepto, por ser evidente, sea «algo más» que un precepto constituido por nuestra razón: sea la participación en nosotros de una ley divina. Esto último no es evidente, y consiste, precisamente, en el contenido y aportación de la doctrina sobre la ley natural, que depende, sin duda alguna, de la idea de Dios como Creador y Legislador. El conocimiento de la existencia de Dios no es necesario, obviamente, para la formulación de un precepto evidente, y tampoco necesitamos la doctrina de la ley natural para formular dicho precepto, ya que se trata de un precepto *evidente*. Pero necesitamos esta doctrina, y la idea de Dios que está necesariamente supuesta en ella, para comprender reflexivamente que el obrar más propio y autónomo del hombre, el que procede de un precepto para el que la razón se basta por completo y no puede fallar, el obrar que parece menos afectado por el influjo de un principio extrínseco, es precisamente el obrar en el que se refleja y se cumple más perfectamente la ley con la que Dios gobierna al ser humano en cuanto criatura. Lo que la doctrina de la ley natural proporciona es la comprensión de la evidencia en la razón práctica, como legalidad en la conducta humana³⁸.

³⁷ LNDN, p. 81.

³⁸ CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, op. cit., pp. 26-29.

III. LA «INTELECTUALIZACIÓN» DE LA LEY NATURAL

Esto nos permite apreciar con claridad lo lejos que la teoría de Finnis está de la doctrina tomista sobre la ley natural³⁹. Esta doctrina no versa sobre cómo obtener el precepto que es ley natural, no nos enseña a alcanzarlo o identificarlo. Conocer esta doctrina, saber que hay preceptos de nuestra razón que son la participación en nosotros de la ley con la cual Dios gobierna a todas sus criaturas, no aporta nada de cara a que nuestra razón constituya tales preceptos. Precisamente, la doctrina de la ley natural sólo puede ser verdadera si su conocimiento no es necesario para que se dé en el ser humano el precepto de ley natural. Con su doctrina de la ley natural, Tomás de Aquino no podía estar proponiéndose proporcionar a sus lectores una guía para alcanzar preceptos correctos, una enseñanza que facilitara el recto ejercicio de la razón práctica. Como en Aristóteles, en Santo Tomás la única fuente de la rectitud de la razón práctica, es decir, de la verdad del precepto de esta razón, es la virtud, y más específicamente, la prudencia. Por esto, todo lo que el Aquinate nos proporciona de cara al acierto en nuestro razonar práctico, se encuentra contenido en su doctrina de la virtud, como ocurre también en Aristóteles.

El mismo Finnis es consciente de esto último, pero lo interpreta desde su propio planteamiento, en lugar de tomarlo como indicación de cuál es el planteamiento de Santo Tomás. Según Finnis, Tomás de Aquino, después de señalar la existencia de unos primeros principios de la razón práctica, de los que se derivan los preceptos particulares, se limitó a presentar unos pocos y poco detallados ejemplos de esa derivación, y no llegó a desarrollar suficientemente el modo como dicha derivación tiene lugar, el proceso por el cual la razón pasa desde sus principios a los preceptos derivados. Para la obtención de estos preceptos particulares, que es la verdadera cuestión moral, el Aquinate no hace otra cosa que, siguiendo a Aristóteles, remitirnos al criterio del hombre bueno y prudente: para alcanzar los preceptos que se derivan de los primeros principios, se necesita cierta experiencia y virtud. Pero, a juicio de Finnis, nada de esto resulta de gran utilidad. Por esta razón, su propósito es completar lo que, supuestamente, Santo Tomás sólo dejó incoado, y desarrollar el «método de la ley natural», es decir, las reglas y exigencias metodológicas mediante las cuales

³⁹ Señalo a continuación, de manera sucinta, alguna cuestiones que he tratado con más detenimiento en *Deseo y verificación*, *op. cit.*, pp. 68-81 y 146-168.

es posible derivar, a partir de los principios, preceptos particulares correctos, esto es, verdaderos preceptos morales⁴⁰.

La teoría de la ley natural que Finnis se propone llevar a cabo es una teoría de la razonabilidad práctica, entendiendo por tal teoría la elucidación de una vía de razonamiento práctico, de obtención de preceptos morales, cuyo acierto y seguridad no dependa de la virtud. Según Finnis, en esto mismo consistiría, en el fondo, la doctrina tomista de la ley natural, pero Santo Tomás no habría acabado de explicitarla. Pero al convertir la ley natural en la misma regla, forma o lógica que permite a la sola razón práctica –es decir, sin el concurso de la virtud, de la recta disposición de la voluntad– formular en cada caso el precepto moral verdadero, Finnis se aparta radicalmente de Santo Tomás en un doble sentido: por una parte, y como ya hemos visto, ignora la intención con la que éste elabora su doctrina sobre la ley natural; y, por otra, convierte en razón teórica la razón sobre la que trata su teoría, cuando, por el contrario, la razón a la que se refiere Santo Tomás en su doctrina de la ley natural es claramente la razón práctica.

Como Kelly señala, lo que Finnis entiende por ley natural es una construcción de la razón teórica: es el conjunto de normas o preceptos particulares que la razón elabora con eficacia y seguridad, al tomar como punto de partida unas primeras evidencias y al seguir en su proceso de inferencia o derivación las reglas del método apropiado⁴¹. Tanto los principios evidentes, cuanto los preceptos particulares que la razón produce mediante el curso de esa inferencia, son fórmulas objetivas, son contenidos de conciencia, son el objeto de actos puramente cognoscitivos de la razón. Son, en definitiva, proposiciones de contenido práctico, proposiciones que versan sobre lo práctico, pero no auténticos preceptos, contenidos de auténticos actos de la razón práctica. Los primeros principios, cuya formulación, según Finnis, es del tipo «tal cosa –el conocimiento, por ejemplo– es un bien *to be pursued*», y que no prescriben acciones, sino que indican bienes básicos, en cuanto bienes sustantivos⁴², no son, por tanto, verdaderos preceptos, sino proposiciones o aseveraciones sobre lo práctico; y de proposiciones, sólo es posible extraer proposiciones.

La teoría de la ley natural de Finnis viene a ser la ciencia que habilita a la razón para extraer unos contenidos acerca de lo práctico desde otros con-

⁴⁰ LNDN, pp. 79, 132-134 y 308.

⁴¹ KELLY, J. M., *A Short History of Western Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 258-260.

⁴² LNDN, pp. 100, 103, 107 y 114.

tenidos acerca de lo práctico, para transitar desde unas objetivaciones a otras: se trata, pues, de una teoría que perfecciona la misma razón que elabora dicha teoría, esto es, la razón teórica. La ley natural de la que habla Finnis se aleja profundamente de lo que Tomás de Aquino entendía por tal ley, y se aproxima notablemente a la idea racionalista del derecho natural: un conjunto de normas que la razón produce *more geometrico*, concluyendo normas particulares a partir de axiomas incuestionables, y que, por su perfecta racionalidad, son cognoscibles como válidas por todo sujeto racional, con independencia de las convicciones religiosas y de las condiciones morales que el sujeto posea.

En Santo Tomás, lo que puede ser entendido como ley natural es el precepto mismo de la razón práctica, lo que esta razón –este ejercicio de la razón– constituye o forma en el acto perfecto, acabado y último de dicha razón, en el momento de la plena actualización de ésta, que es el «imperio». Este acto de la razón práctica es el acto en el que esta razón alcanza plenamente su condición de razón práctica, es decir, su condición de razón que es principio del obrar. Y es a este acto a lo que la doctrina tomista de la ley natural se refiere, pues esta doctrina versa sobre el modo como Dios imprime también en el hombre los principios de sus operaciones propias, es decir, del obrar específicamente humano. Este acto de la razón no es un acto cognoscitivo-objetivante, no es el acto de conocer que algo, en sí mismo considerado, es un bien que merece ser perseguido, ni de conocer objetivamente que una acción debe ser realizada, es decir, conocer la norma objetiva. Estos últimos son actos de la razón teórica, son conocimiento teórico de lo práctico, son la aprehensión intelectual de una especie o forma de lo práctico; y, como dice Santo Tomás, la forma aprehendida, «que está sólo en el entendimiento, no se orienta a ser o no ser en el efecto más que por la voluntad; por eso, el entendimiento especulativo no entra en el actuar»⁴³. Por esto, añade después: «La ciencia no es causa de lo que se hace; lo es por medio de la voluntad, pues si no lo queremos, no hacemos lo que sabemos»⁴⁴. La razón teórica –con su capacidad aprehensiva, deductiva, metódica y científica– nada tiene que ver con la ley natural, porque esta razón, por perfecta que sea, no es causa de lo que se hace, no mueve a obrar, y en lo que no mueve a obrar no puede estar el modo como Dios mueve al hombre a obrar.

Para Santo Tomás, la ley natural es el precepto de la razón práctica, de la razón que sí es principio o causa del obrar, cuando este precepto es evidente,

⁴³ AQUINO, T., *S. Th.*, I, q. 19, a. 4, ad. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, a. 11, ad. 1.

es decir, cuando es constituido por esta razón con la inmediatez, certeza y necesidad con las que opera la naturaleza. Pero la razón práctica es principio del obrar porque es la razón que opera sobre la base del apetito, del apetito práctico o del bien operable, que es lo único que, propiamente y por sí mismo, mueve a la acción. Por esto, el precepto evidente de la razón práctica, el que esta razón formula de manera natural, es el precepto que supone y es conforme con una forma natural del apetito. Esta forma es la pura inclinación natural, cuando el precepto de que se trata es sólo uno de los principios de la razón práctica; y es la virtud, cuando el precepto es un precepto acabado, real y concreto. La virtud es una segunda naturaleza, es un modo connatural, pero adquirido, de apetecer o tender, que es natural en el doble sentido de permanente –estable, arraigado, acendrado– y de correcto o conforme con lo natural. El precepto evidente cuya evidencia se debe a la virtud es un precepto de ley natural. La virtud es la determinación existencial o moral del apetecer natural, de las inclinaciones naturales, en la que se funda la evidencia de un precepto concreto que es la materialización verdadera, acertada, válida, de un principio de la razón práctica.

Esto implica, por una parte, que los principios o preceptos de la ley natural se fundan en las inclinaciones o tendencias naturales, pero no en el conocimiento de estas inclinaciones. La razón práctica opera sobre la base del apetito mismo, no del conocimiento del apetito, de la conciencia refleja y objetivamente del apetecer. El conocimiento de los apetitos, de las inclinaciones naturales o de cualquier otra índole, es un conocimiento teórico, del que no puede proceder una prescripción o juicio práctico –un acto de la razón práctica–, sino sólo otro acto de la razón teórica. Y, por otra parte, lo anterior implica que la «derivación» que media entre los principios y los preceptos particulares de la ley natural, no es una operación puramente lógica, no es una inferencia que la razón –que sería la razón teórica– lleva a cabo por sí sola. Esa «derivación» es un progreso de la razón práctica, que avanza desde un principio general hasta una determinación válida de tal principio, gracias al progreso moral que supone el avance del apetito desde su forma natural a su forma virtuosa. Por esto, el precepto particular puede «derivarse» del principio general, siendo al mismo tiempo evidente, como lo es el principio.

Esta conexión entre el precepto de la razón práctica y el apetito (natural o moral) es lo que Finnis elimina al convertir la ley natural en una forma de racionalidad práctica, de obtención de preceptos válidos, que no necesita de la virtud, y al afirmar, como fundamento de la posibilidad de tal forma de racionalidad práctica, que la razón práctica puede captar algo como bueno y valio-

so, como una forma de bien que merece ser perseguida, con independencia de que exista un apetito que tenga tal realidad por objeto⁴⁵. Pero, con esto, Finnis «intelectualiza» la ley natural: convierte la razón en razón teórica, el precepto en una proposición acerca de lo práctico, y la derivación en un discurso lógico, a lo largo del cual la razón teórica pasa de unos contenidos a otros. En ningún momento se da, por parte de la razón, una auténtica prescripción, un acto de imperio, un acto que sea principio de la acción.

Finnis pasa por alto que la evidencia del precepto es evidencia práctica, no evidencia teórica. La evidencia teórica es la evidencia de la necesidad lógica de una proposición, que es la proposición en la que el predicado está incluido en el sujeto, y esta clase de evidencia es la única que puede poseer una proposición, aunque se trate de una proposición cuyo contenido sea moral. Pero la evidencia práctica es la evidencia de la necesidad práctica, es decir, de la necesidad de medio que un precepto posee respecto del fin o bien que es objeto del apetito: del apetito sobre la base del cual la razón práctica forma el precepto. Un precepto es evidente cuando lo preceptuado está incluido en lo apetecido, cuando lo que la razón dicta está incluido en lo que la voluntad quiere: en definitiva, cuando seguir el precepto es lo mismo que querer el fin.

La intelectualización de la ley natural, que Finnis lleva a cabo, se refleja en el hecho de que su principal preocupación es, quizá, no incurrir en la llamada «falacia naturalista», y por esto –al igual que los demás autores de esta escuela de pensamiento– se siente obligado a demostrar que su argumento no cae, en verdad, en esta clase de falacia⁴⁶. Dejando al margen la cuestión de si Finnis logra o no evitar esa falacia, lo que interesa aquí es señalar que el riesgo de incurrir en dicha falacia es algo que sólo afecta al tratamiento de proposiciones, al razonamiento que consiste en pasar de unas proposiciones a otras, esto es, a la actividad de la razón teórica. Sólo un juicio teórico sobre lo práctico, es decir, sólo una proposición que dice que tal cosa *debe ser* hecha, puede ser acusada de constituir una falaz conclusión a partir de una proposición sobre el *ser* de algo, porque, efectivamente, pasar a afirmar lo primero a partir de lo segundo, supone necesariamente estar contando implícitamente con un factor adicional –con una premisa oculta– que no está contenido en la proposición sobre el ser. Este factor es el apetito, la inclinación hacia un bien respecto del cual la proposición sobre el ser constituye una especificación, es decir, consti-

⁴⁵ *LNDN*, pp. 97, 103 y 114.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 66-80.

tuye la explicitación de algo que está contenido en el bien apetecido. El riesgo de falacia naturalista no afecta a preceptos –a auténticos preceptos–, a actos de la razón práctica, porque estos actos proceden precisamente del apetito, no de una proposición. Para que de la proposición «el conocimiento es un bien que vale la pena perseguir» se derive el precepto de perseguir o estar abierto a perseguir el conocimiento, hace falta que el conocimiento sea una faceta, dimensión o particularización de un bien que el hombre esté ya apeteciendo.

IV. EL DERECHO NATURAL: UNA CUESTIÓN JURÍDICA DILUIDA EN UNA CUESTIÓN MORAL

Después de analizar el efecto que el normativismo de Finnis tiene sobre la idea tomista de la ley natural, podemos preguntarnos cuál es el efecto de este normativismo sobre lo que Santo Tomás entiende por derecho natural. En esencia, la respuesta a esta pregunta es como sigue: el efecto del normativismo de Finnis sobre el concepto tomista del derecho natural, es el mismo que el efecto del normativismo en general sobre el derecho natural: la desaparición de este derecho. Cuando desde el normativismo se ha hablado –para defenderlo o para criticarlo– del derecho natural, este derecho se ha entendido como un orden de normas universal, que trasciende todo orden de normas particular e histórico –lo que se entiende por derecho positivo– y que es el fundamento de la validez de este último. Esta manera de entender el derecho natural, aunque en verdad es la propia del racionalismo moderno, ha hecho fácil que muchos de los que han intentado recuperar a Santo Tomás, sin poner en cuestión el normativismo, hayan identificado el derecho natural con la ley natural, y que, con esto, por una parte, hayan desfigurado la ley natural y, por otra, hayan hecho desaparecer el derecho natural estrictamente dicho, que es, como ha defendido Villey, el derecho natural tal como lo entendió Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles y a los juristas romanos.

Entendido como un orden normativo, e identificado por ello con la ley natural, el derecho natural se convierte, en el fondo, en un orden moral: en un orden moral natural. El derecho natural pasa a consistir en la parte de la ley natural que versa sobre deberes de estricta justicia, en el conjunto de preceptos de justicia de la ley natural. No puede ser de otro modo, pues concebir el derecho como norma, y como norma de conducta, implica transformar el derecho en moral. Una norma práctica, que prescribe un comportamiento, que es principio o razón del obrar, sólo puede ser una norma moral; y una

norma moral la cuestión que plantea es, obviamente, una cuestión moral: la cuestión de su validez, es decir, de su obligatoriedad. Por esto, en el contexto del normativismo jurídico, la cuestión del derecho natural se ha convertido en la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral, en la cuestión de si es necesario o no, para la validez del «derecho» –para la validez de un orden de normas de conducta que, por ser positivas, por estar puestas por nosotros, no nos atrevemos a llamar «morales»–, que este orden normativo esté vinculado y sea conforme con otro orden normativo, de normas igualmente prácticas, que, supuestamente, proceden con todo rigor de la razón, y que constituyen lo que se denomina «moral».

Pero esta cuestión es la que Tomás de Aquino se plantea respecto de la ley humana –si la ley puesta por el hombre deriva de la ley natural⁴⁷–, y se trata de una cuestión muy distinta, y muy distante, de la cuestión de si existe un derecho que lo sea por naturaleza⁴⁸. La primera es claramente una cuestión moral; la segunda, una cuestión jurídica. Al igual que para Aristóteles, para Santo Tomás la finalidad de la ley –también de la ley positiva– es conducir a los hombres a la virtud, hacerlos buenos, y los hace buenos en sentido absoluto en la medida en que la ley se ordena al bien común verdadero⁴⁹. La ley positiva, la norma de acción puesta por el legislador humano es norma moral. La relación entre la ley natural y la ley positiva no es la relación entre la moral y el derecho; es la relación entre dos clases de normas morales. Se trata, por tanto, de una cuestión exclusivamente moral, que nada tiene que ver con el derecho natural.

Al convertir la cuestión del derecho natural en la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral, el normativismo –y Finnis dentro de él– hace desaparecer el derecho natural propiamente dicho, porque investigar y debatir qué tipo de relación es esa, supone necesariamente estar pensando que el derecho implicado en esa cuestión, lo único que en esa relación se llama «derecho», no es otra cosa que el derecho *positivo*. Afirmar o negar que exista una relación de dependencia del derecho respecto de la moral, no es afirmar o negar que exista un derecho que no sea positivo.

El normativismo de Finnis se pone claramente de manifiesto en el hecho de que, en *LNDN*, sus numerosas referencias a Santo Tomás son en su amplí-

⁴⁷ AQUINO, T., *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

⁴⁸ *Ibid.*, II-II, q. 57, a. 2.

⁴⁹ *Ibid.*, I-II, q. 92, a. 1, c.

sima mayoría referencias a la Ia-IIae, q. 90 y siguientes, es decir, al tratado de la ley, mientras que son escasísimas las referencias a la IIa-IIae, q. 57, donde el Aquinate trata directa y formalmente sobre el derecho y el derecho natural. La atención de Finnis se centra en la doctrina tomista sobre la ley natural, y apenas se detiene en el tratamiento del derecho natural por parte de Santo Tomás. Lo que Finnis se está preguntando, lo que se propone dilucidar, no es si existen cosas que son justas, que corresponden a un sujeto como lo suyo, por una razón intrínseca, es decir, por la naturaleza misma de tal cosa, y no sólo por haber sido establecida esa correspondencia por una voluntad competente para ello: una voluntad humana o divina. Lo que se plantea y aborda es la cuestión acerca de la relación existente entre dos clases de normas o sistemas normativos: entre la ley puesta por el hombre –una ley concreta, particular e histórica: el «derecho positivo»– y las normas morales que la razón práctica produce por sí misma, a partir de sus propios principios operativos, que son las normas que, según Finnis, constituyen la ley natural moral.

Como ocurre en el normativismo en general, en Finnis el iusnaturalismo no significa, en rigor, el reconocimiento de la existencia de un derecho –de cosas justas– que es distinto del derecho positivo en virtud de la causa de un derecho y del otro; sino que significa la afirmación de que el derecho –entendido como conjunto de normas positivas–, para ser válido y auténtico, ha de estar vinculado a la moral. La relación entre derecho y moral se ha convertido, en palabras de Passerin d'Entrèves, en «the crux of all natural law theory»⁵⁰. Y según Alexy, «la controversia entre el positivismo y el no-positivismo es una disputa acerca de la relación entre el derecho y la moral»⁵¹. Al concebir el derecho como norma, la cuestión acerca del derecho natural se ha transformado en la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral, entre un tipo de norma y el otro; y los términos «iusnaturalismo» y «iuspositivismo» han pasado a significar las dos posturas que básicamente caben ante dicha cuestión: la afirmación de la esencial vinculación del derecho con la moral, es decir, de la necesidad de la validez moral para la validez jurídica; y la defensa, por el

⁵⁰ PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, Transaction Publishers, London, 1994, p. 79.

⁵¹ ALEXY, R., *El concepto y la naturaleza del derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2008, p. 78. Lo mismo afirman otros muchos autores. Por ejemplo: NINO, C. S., *Introducción al análisis del derecho*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 18; BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico*, op. cit., pp. 14-16 y 98; PECES-BARBA, G., *Introducción a la filosofía del derecho*, Debate, Madrid, 1983, p. 138.

contrario, de la estricta separación entre derecho y moral y, por consiguiente, de la independencia de la validez jurídica respecto de la validez moral.

En efecto, este cambio de significación de la dicotomía iusnaturalismo-iuspositivismo se encuentra claramente presente en la obra de Finnis. A su juicio, la preocupación fundamental del iusnaturalismo es la relación entre las leyes positivas y la ley natural, es decir, los preceptos morales a los que se llega desde los principios de la razonabilidad práctica. El objetivo del iusnaturalismo no es reducir la importancia o el alcance del derecho positivo, sino mostrar que el acto de «poner» el derecho puede y debe estar guiado por reglas y principios «morales», que son cuestión de razonabilidad objetiva⁵².

En el fondo, en la obra de Finnis –como en el normativismo en general–, la cuestión que está centrando el debate entre iusnaturalismo y iuspositivismo es la cuestión acerca de si cabe o no cabe un juicio moral sobre las leyes positivas, y de cuáles serían las consecuencias prácticas de dicho juicio: si las leyes inmorales son obligatorias o no; si hay que cumplirlas en determinadas circunstancias; si la resistencia frente a ellas puede llegar a ser obligatoria; etc. Es cierto que Finnis declara que la conocida afirmación «*lex injusta non est lex*» no representa ni la síntesis ni la preocupación principal de lo que él entiende por una teoría de la ley natural, y que dicha afirmación no pasa de ser, para esta teoría, una preocupación subordinada⁵³. Pero, de hecho, –y con independencia de que esa concreta fórmula pueda convenir o no como emblema a su teoría–, el proyecto de Finnis, que es el proyecto de «explorar las exigencias de la razonabilidad práctica en relación con el bien de los seres humanos», y de identificar «los principios y los límites del imperio del derecho, y encontrar las formas en que las leyes razonables (...) han de ser derivadas de principios inmutables»⁵⁴, no puede estar moviéndose en torno a otra cuestión que la validez moral de las leyes positivas, y no puede tener otro objeto que establecer los requisitos para elaborar leyes que sean moralmente correctas y, por tanto, para juzgar la moralidad de las leyes elaboradas o «puestas». Hablar de leyes razonables no puede ser otra cosa que hablar de leyes válidas o aceptables moralmente; y es obvio que el interés por los principios y requisitos de la razonabilidad de las leyes, se basa en el interés por las consecuencias prácticas de la presencia o de la ausencia de esa razonabilidad, es decir, en el interés por saber qué hemos de hacer ante una ley no razonable.

⁵² LNDN, pp. 308 y 317.

⁵³ *Ibid.*, p. 379.

⁵⁴ *Ibid.*, p.379.

La cuestión en la que el iusnaturalismo de Finnis –su teoría de la ley natural– centra sus esfuerzos, y se opone al iuspositivismo, no puede ser otra que la cuestión acerca de la posibilidad de valorar objetivamente la moralidad de las leyes positivas, y de las implicaciones prácticas de esa valoración. Esta cuestión es ya abordada por Tomás de Aquino, el cual, sin llegar a utilizar expresamente la fórmula *lex injusta non est lex*, sostiene que la ley humana, cuando es justa, obliga moralmente, en conciencia, pero cuando es injusta, pierde su condición y autoridad de ley en la misma medida en que se aparta de la justicia, y en esta medida se convierte, más bien, en «perversión de la ley», y «tiene más de violencia que de ley»⁵⁵. Para el Aquinate, «toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su fuerza y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que se aparta de ese fin»⁵⁶. En la medida en que la ley deja de ordenarse –de ordenar lo que regula– al bien común, se hace injusta y, en consecuencia, deja de ser obligatoria por sí misma; pero el mismo bien común, que es la razón última de la obligatoriedad de la ley justa, puede hacer que sea conveniente e incluso obligatorio obedecer la ley injusta, según cuál sea el grado de esta injusticia, de cuánto se aparte la ley del bien común⁵⁷. En definitiva, una ley es propia y perfectamente tal, en la medida en que en ella se cumple la definición esencial de ley, y deja de ser ley –es ley de manera progresivamente deficiente– en la medida en que no responde a esa definición. La conocida definición tomista de la ley es una definición normativa, y, en cuanto tal, puede cumplirse en mayor o menor grado. Por esto, para Santo Tomás, la ley injusta puede presentar rasgos comunes con la ley justa, que hacen que aquélla, a pesar de ser injusta, pueda ser y llamarse «ley» en cierto sentido. Así, por ejemplo, la ley injusta puede conservar «cierta semejanza de ley», en cuanto que consiste en el mandato dictado y promulgado por el poder público⁵⁸.

Pero toda esta cuestión es claramente una cuestión moral, y es en cuanto cuestión moral como la naturaleza y características de la ley humana aparecen dentro de los intereses y de la obra de Santo Tomás. Al «explorar las exigencias de la razonabilidad práctica en relación con el bien de los seres humanos»; al identificar los principios que nos permiten comprobar si esa razonabilidad

⁵⁵ AQUINO, T., *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 1, ad. 4; q. 95, a. 2, c.; q. 96, a. 4, c.

⁵⁶ *Ibid.*, q. 96, a. 6, c.

⁵⁷ *Ibid.*, a. 4.

⁵⁸ *Ibid.*, q. 93, a. 3, ad. 2.

está presente en las leyes positivas; al analizar, en definitiva, cuándo las leyes puestas por nosotros guardan una correcta relación con una serie de requisitos prácticos que no están puestos por nosotros, sino que son naturales e inmutables –la ley natural–, Finnis no está haciendo otra cosa que tratar sobre un asunto moral. Como Waldron señala, la teoría que Finnis elabora no es propiamente una teoría sobre el derecho natural, sino una teoría moral⁵⁹. Y esto es así especialmente en los contenidos de su teoría que son más originales y representativos de este autor.

En Santo Tomás, la cuestión acerca de la ley natural y de la relación de esta ley con la ley humana, es completamente diferente de la cuestión sobre el derecho natural, y por esto –contra lo que se ha hecho habitual en muchos de los iusnaturalistas recientes–, las nociones que son claves en el tratamiento de la primera cuestión, no pertenecen al tratamiento de la segunda. Así, por ejemplo, la idea de derivación, de tránsito desde lo general a lo particular, y la apelación a las inclinaciones naturales o a la virtud, que son piezas decisivas del estudio de lo primero, no desempeñan ninguna función en el análisis del derecho natural. Como subraya Villey, Santo Tomás no dice que el derecho natural derive de la ley natural –ni dice, cabe añadir, que el derecho positivo derive del derecho natural–. Lo que afirma es que de la ley natural deriva la ley humana o positiva, que es ley moral, precepto o norma de conducta. Y, por otro lado, al hablar del derecho natural, no hace referencia a las inclinaciones naturales, pues hablar del derecho natural –que es hablar de un derecho real y concreto– no es hablar de tendencias o fines del hombre, ni de acciones realizadoras de esos fines, sino de cosas, de realidades externas, efectivamente existentes y debidas a otro⁶⁰.

La razón de que algo sea justo por naturaleza no es el hecho de que sea objeto de una inclinación natural, sino la naturaleza misma de esa cosa (*ex ipsa natura rei*), que, por sí misma, la hace ajustada o adecuada a un sujeto con respecto a los demás. Cuando esta naturaleza no hace que la cosa sea justa o ajustada a un sujeto, la cosa puede ser justa por convención (*ex condicto sive ex communi placito*): puede ser derecho positivo⁶¹. Pero la convención o el acuerdo no es una derivación, no es una inferencia a partir de lo natural, sino la posi-

⁵⁹ WALDRON, J., «What is Natural Law Like?», Keown, J. and George, R. P. (eds.), *Reason, Morality and Law: The Philosophy of John Finnis*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 78.

⁶⁰ VILLEY, M., *El derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, Ghersi, Buenos Aires, 1978, p. 63.

⁶¹ AQUINO, T., *St. Th.*, II-II, q. 57, a. 2, c y 3, c.

ción o el establecimiento, por parte de la voluntad, de aquello que no viene establecido por la naturaleza. Por esto, en rigor, el derecho positivo no deriva del derecho natural, sino que lo complementa. Algo puede ser derecho positivo cuando por su misma naturaleza no lo es, ni se opone a lo que sí lo es, pero necesitamos establecerlo como derecho por razones de orden social, o para proporcionar a nuestra conducta justa un objeto –el derecho es el objeto de la justicia– que posea la suficiente determinación: una determinación que es mayor que la proporcionada por la naturaleza de aquello. El derecho natural y el derecho positivo se excluyen mutuamente, porque la naturaleza y la voluntad se excluyen asimismo como causas del derecho.

El derecho natural no deriva de la ley natural, porque ni desde las inclinaciones naturales, ni desde los preceptos morales que se basan en estas inclinaciones, es posible justificar que una cosa sea justa, sea derecho. En el ser humano, la tendencia natural hacia algo puede indicar que este objeto constituye un bien natural del hombre, pero esa tendencia, por sí sola, no constituye este bien en un derecho: por muy natural que sea, la inclinación a un bien no convierte a otros sujetos en deudores del que posee dicha inclinación. Hablar de bienes naturales, o de bienes humanos básicos, no es lo mismo que hablar de derechos naturales. La inclinación liga la naturaleza humana en cuanto perfectible, con una realidad exterior en cuanto perfectiva de esa naturaleza, pero no vincula dicha realidad con el hombre, en calidad de suya, ajustada o asignada a éste por relación a otros. La inclinación no implica, por sí misma, una atribución.

No son los preceptos de ley natural el fundamento del derecho natural, porque, bien al contrario, son estos preceptos los que, para ser preceptos de justicia, necesitan suponer la existencia del derecho, ya sea natural o positivo. De las inclinaciones naturales no proceden derechos, sino preceptos; y estos preceptos serán preceptos de justicia si versan sobre algo que sea derecho; pero que este algo sea derecho no se debe ni a la inclinación ni al precepto. Si todos los preceptos de la ley natural se fundan en las inclinaciones naturales, y, como es obvio, no todos estos preceptos son preceptos de justicia, no puede ser la misma inclinación a un bien lo que convierte a este bien en derecho y, consiguientemente, al precepto en precepto de justicia. La ley natural puede comprender preceptos de justicia porque, y en la medida en que, la realidad en la que esa ley dirige el comportamiento humano incluye cosas que son ya derecho; de la misma manera que la ley natural comprende preceptos de fortaleza porque la realidad en la que el hombre actúa siguiendo esa ley, incluye bienes que, de suyo, son arduos. Para que del precepto natural de que no se

debe dañar injustamente a otro, se siga –como dice Santo Tomás– el precepto de no robar⁶², hace falta, como supuesto, la existencia de la propiedad, es decir, la existencia de un tipo de derecho. Sólo si una cosa es propiedad de otro, sustraer esa cosa del dominio de este otro, puede consistir en dañarle injustamente. No es el precepto «no robarás» la causa de la propiedad, sino la propiedad el supuesto de este precepto. Pero, para el Aquinate, la existencia de la propiedad, la posibilidad de que una cosa sea suya de alguien en la forma de propiedad, no es algo justo por naturaleza, no procede de la naturaleza misma de las cosas, sino que pertenece al *ius gentium*, que es *ius positivum*⁶³. Que el precepto de justicia sea un precepto de ley natural no implica que el derecho relativo a ese precepto –el derecho que es el objeto del acto justo que el precepto prescribe– sea derecho natural.

Como se indicó más arriba, la doctrina tomista de la ley natural tiene, claramente, una fundamentación teológica: supone el reconocimiento de la existencia de Dios y una visión creacionista de la naturaleza humana. Pero no puede decirse lo mismo de la concepción del derecho natural de Santo Tomás. Esta concepción es sustancialmente la misma que la de Aristóteles, en quien esa visión creacionista está claramente ausente. En éste, se encuentra clara y formalmente tratada la cuestión de lo justo natural, pero no está presente la idea de la ley natural, que es originalmente una idea estoica, posteriormente cristianizada. Si Kelsen podía afirmar que el concepto de derecho natural tiene una fundamentación teológica, es porque el único derecho natural que conocía es el que el normativismo ha identificado con la ley natural.

Pero en Santo Tomás, que –por decirlo así– es cristiano en lo que respecta a la ley natural, y aristotélico en lo que respecta al derecho natural, ambos conceptos se distinguen claramente entre sí, pues el significado de los términos es diferente en un concepto y en el otro. Esta diferencia no es sólo la que existe –como ya ha sido señalado– entre «*lex*» y «*ius*», sino también la que se da entre el adjetivo «natural» aplicado a la ley, y el mismo adjetivo aplicado al derecho. En el primero caso, «natural» hace referencia a la naturaleza humana, a esta naturaleza en cuanto promulgación de una ley divina, la cual, así promulgada –en y a través de la misma naturaleza creada–, se hace presente en el ser humano, se da como participación en el sujeto regulado. Pero, aplicado al derecho, «natural» hace referencia a la naturaleza de la cosa, de la cosa que

⁶² AQUINO. T., *In V Ethic.*, n. 1023.

⁶³ AQUINO. T., *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 3, c.; q. 66, a. 2, c. y a. 7, c.

es derecho: a la naturaleza de aquello que se ajusta o se adecua a un sujeto, en cuanto que dicha naturaleza es razón suficiente de este ajustamiento. Precisamente por esto, porque se trata de una razón suficiente para que la cosa sea dicha justa o derecho, la referencia a esa naturaleza no necesita la suposición de una voluntad divina, creadora y legisladora.

* * *

Un auténtico iusnaturalismo, es decir, un iusnaturalismo que signifique la afirmación de un derecho natural entendido como un derecho distinto, en razón de su causa, que el derecho positivo, sólo es posible sobre la base de una concepción realista del derecho. Para superar la desaparición del derecho natural, y su sustitución por una determinada postura respecto de una cuestión moral, por la defensa de una obligada vinculación entre el derecho y la moral, entre normas positivas y normas universales, es necesario superar la concepción normativista del derecho, y recuperar el realismo jurídico clásico. Sólo desde este modo de entender el derecho es posible concebir que exista un derecho que ya esté presente en la realidad concreta, práctica y social en la que los hombres se encuentran y viven; sólo desde el realismo clásico cabe pensar que la naturaleza de las cosas humanas, la naturaleza de las relaciones, instituciones y prácticas sociales, que constituyen el tejido de la existencia humana en común, constituya al mismo tiempo la primera forma de atribución de lo suyo de cada uno, el criterio fundamental del derecho: de un derecho que sólo puede negarse al precio de negar la naturaleza de esas realidades. Como afirma Villey, el derecho natural clásico y realista, es el derecho que se conoce a partir de la observación de la realidad concreta, de la comprensión cabal de la naturaleza de las cosas reales que pertenecen al cuerpo social, a un mundo compartido⁶⁴. No se trata, pues, de un derecho construido deductivamente a partir de abstracciones y nociones universales. No es un derecho ni teológico ni metafísico.

El iusnaturalismo realista significa el reconocimiento de que la ley no es la única ni la primera fuente del derecho –no es «la» *ratio iuris*–, de que no todo lo justo tiene su causa en los textos legales, y de que, por tanto, la observación atenta de la realidad concreta, el comprender y tener en cuenta la naturaleza de las cosas humanas mismas, es un recurso obligado en la determina-

⁶⁴ VILLEY, M., *Estudios en torno...*, *op. cit.*, pp. 158, 196-198 y 246.

ción del derecho. Este iusnaturalismo no comporta la convicción de que tiene que haber un derecho que sobrepase toda situación concreta, que trascienda todo contexto particular, sino que lleva a despertar y cultivar el sentido de que en toda situación concreta puede haber algo que ya esté constituido como derecho por la misma naturaleza de esa situación y de las cosas que forman parte de ella. Una mentalidad verdaderamente iusnaturalista no se caracteriza por el fomento de la capacidad de razonar deductivamente desde axiomas, principios y normas absolutamente universales, hasta conclusiones precisas que, por su rigor metodológico, pueden imponerse, como válidas, a toda situación particular. Esa mentalidad se caracteriza, por el contrario, por el cultivo de una forma de razonamiento jurídico que toma como punto de partida ineludible la realidad social misma, particular y concreta, la comprensión de su naturaleza y sentido, en lugar de avanzar dogmática y racionalistamente desde objetivaciones legales o desde puras abstracciones.

Este iusnaturalismo es el que se encuentra en Tomás de Aquino. Pero mientras el derecho se entienda como norma, todo intento de recuperar el derecho natural, acudiendo para ello a Santo Tomás, no tendrá otro resultado que el que tiene en Finnis: la desvirtuación de la idea de ley natural, y la desaparición del derecho natural, diluido en la relación entre la ley positiva y esa ley natural desvirtuada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, R., *El concepto y la naturaleza del derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2008.
- BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- COTTA, S., *¿Qué es el derecho?*, Rialp, Madrid, 1993.
- «Para una revisión de las nociones de iusnaturalismo y de derecho natural», Massini Correas, C. I. (ed.), *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996.
- CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Pamplona, 2015.
- FINNIS, J., «What is the Philosophy of Law?», *Rivista di filosofia del diritto*, 1 2012.
- *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- *Ley natural y derechos naturales* (trad. Orrego, C.), Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.
- HERVADA, J., *Historia de la ciencia del derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 1991.
- KALINOWSKI, G., *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1982.
- KAUFMANN, A. y HASSEMER, W., *El pensamiento jurídico contemporáneo*, Debate, Madrid, 1992.
- KELLY, J. M., *A Short History of Western Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

- KELSEN, H., «Bases de la teoría del derecho natural», *Ius Canonicum*, vol. 4, 1962.
- «Justicia y derecho natural», KELSEN, H. et al., *Crítica del derecho natural*, Taurus, Madrid, 1966.
- *Teoría pura del derecho* (1.^a ed., 1934), Trotta, Madrid, 2011.
- *Teoría pura del derecho* (2.^a ed., 1960), UNAM, México, 1979.
- LLOMPART, J., «La posibilidad de una teoría del derecho más allá del iuspositivismo y del iusnaturalismo», *Persona y Derecho*, vol. 24, 1991.
- MASSINI CORREAS, C. I., *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994.
- NINO, C. S., *Introducción al análisis del derecho*, Ariel, Barcelona, 1995.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, Transaction Publishers, London, 1994.
- PECES-BARBA, G., *Introducción a la filosofía del derecho*, Debate, Madrid, 1983.
- *Introducción a la teoría del derecho*, Debate, Barcelona, 2003.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2010.
- *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1956.
- VILLEY, M., *El derecho. Perspectiva griega, jurídica y cristiana*, Gherzi, Buenos Aires, 1978.
- *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1976.
- WALDRON, J., «What is Natural Law Like?», Keown, J., and George, R. P. (eds.), *Reason, Morality and Law: The Philosophy of John Finnis*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

